



Der dreieine Gott

Ein Gott des Friedens,
der Gerechtigkeit und des Dialogs

VON NICHÖLAS SAGOVSKY¹

Einleitung: Alle Menschen haben den Wunsch nach Frieden

Der Ausgangspunkt meines Beitrags ist der universale menschliche Wunsch nach Frieden. Ich gehe davon aus, dass alle Menschen sich auf irgendeiner Ebene nach Frieden sehnen.² Die Frage ist nur: Was verstehen wir unter Frieden? Ob wir nun von politischem Frieden oder von persönlichem Frieden sprechen – „Frieden“ in seiner offensichtlichsten Bedeutung meint einfach die Abwesenheit von Konflikt. Doch wir sollten vorsichtig sein, wenn wir daran denken, was Tacitus' Galgacus (ein Britannier) von den Römern sagte: „Wo sie eine Wüste machen, nennen sie es Frieden.“³ Natürlich könnte ein Konflikt fortbestehen, ohne dass er in physische Gewalt ausartet; doch viele Konflikte arten in Gewalt aus; und wenn es einmal zu Gewalt gekommen ist, wird es unweigerlich neue Zusammenstöße geben, die wohl oder übel eine neue Serie von Konflikten auslösen. Die Frage ist, wie der Teufelskreis von Konflikten und mehr noch von Gewalt, in den Menschen geraten, durchbrochen und eine Situation geschaffen werden kann, in der diese Konflikte eine befriedigende Lösung finden.

Es ist durchaus möglich, dass infolge einer kriegerischen Auseinandersetzung der Widerstand aufhört. Es kann einen scheinbar totalen Sieg der

¹ Nicholas Sagovsky ist Canon an der Westminster Abbey in London und war Theologieprofessor an der Universität von Newcastle und Liverpool.

² Ich würde dazu auch den Terroristen zählen, der glaubt, dass „Friede“ nur durch gewaltsame Mittel erreicht werden kann. Selbst der junge Mann, der „auf einen Kampf aus ist“, vor allem wenn er durch Alkohol oder Drogen angespornt wird, könnte sehr wohl eine Art von „Frieden“ suchen.

³ „Ubi solitudinem faciunt, pacem appellant“ (Tacitus, Agricola 30).

einen Seite über die andere geben, wie z. B. 2009 in Sri Lanka der Sieg der Singalesen über die Tamilen. Der Widerstand der „Tamil Tigers“ wurde gebrochen. Doch das bedeutet nicht, dass damit ein Zustand geschaffen wurde, den man zu Recht „Frieden“ nennen kann. Damit ist nur gesagt, dass der gewaltsame Widerstand der einen Seite gebrochen wurde – und das vermutlich nur für eine relativ kurze Zeit. Die Ursachen des Konfliktes bestehen fort; die Verletzungen und der Zorn der vorerst letzten Runde des Kampfes sind an die nächste Generation weitergegeben worden; und bevor es keine positiven Schritte in Richtung Gerechtigkeit und Versöhnung gibt, wird es auch keinen dauerhaften Frieden geben.

Der Aufbau von Frieden in Sri Lanka, ebenso wie in Südafrika oder Israel-Palästina oder in Nordirland erfordert sehr viel mehr als die Beendigung des bewaffneten Konflikts. Ich werde in diesem Beitrag ein wenig zu klären versuchen, was es bedeutet, dort Frieden aufzubauen, wo es zuvor bewaffnete Konflikte gab, und zwar sowohl dort, wo erneut bewaffnete Konflikte drohen, als auch dort, wo es zwar keine unmittelbare Gefahr von Gewaltanwendung gibt, aber die Ursachen möglicher Konflikte andauern. Für welche Vision von Frieden können Menschen sich einsetzen, und welche Vision kann ihnen Hoffnung in Konfliktsituationen geben? Welche Friedensvision sollten Christinnen und Christen entwickeln? Was bedeutet es, gerade in Konfliktsituationen Frieden zu praktizieren?⁴ Für Christinnen und Christen und für unsere Kirchen sind all dies Fragen einer christlich fundierten theologischen Ethik. In diesem Lichte möchte ich meine Überlegungen anstellen.

Gott will Frieden für alle Menschen

Wenn wir uns dieser Frage in einem christlichen Bezugsrahmen nähern, müssen wir von der Voraussetzung ausgehen, dass Gott Frieden für alle Menschen will. Im Schöpfungsbericht heißt es nicht, dass Frieden in der Schöpfung herrschte, sondern „Gott sah alles an, was er gemacht, und siehe es war sehr gut“ (Gen 1,31). Und: „Gott segnete den siebenten Tag und heiligte ihn, weil er an ihm ruhte von allen seinen Werken, die er gemacht hatte“ (Gen 2,3). Dem Schöpfungsbericht folgt die Erzählung vom Sündenfall, in der das Essen der verbotenen Frucht im Garten die unmittelbare

⁴ Eine beachtenswerte Studie über die Praxis des Friedensschaffens in Post-Konflikt-Situationen ist die von *Paddy Ashdown: Swords and Ploughshares: Building Peace in the 21st Century*, London 2007.

Folge hat, dass Mann und Frau sich vor der Gegenwart Gottes verbergen und am Ende aus dem Paradies vertrieben werden. Erst nachdem sie von der verbotenen Frucht gegessen haben, kommt eine Reihe von Fragen auf sie zu: „Wo bist du?“ „Wer hat dir gesagt, dass du nackt bist?“ „Hast du von dem Baum gegessen, von dem ich dir zu essen verboten habe?“ „Warum hast du das getan?“ Der erste *Dialog* zwischen Gott und den Menschen folgt unmittelbar dem Bruch, den der menschliche Ungehorsam verursacht hat. Die Frau wird dazu verurteilt, unter Mühen Kinder zu gebären, und der Mann, sich mit Mühsal von seiner Hände Arbeit zu nähren.

Kurz darauf lesen wir von dem Streit zwischen Kain und Abel, dem Streit zwischen dem Ackerbauern und dem Viehzüchter – ein Streit, wie wir ihn heutzutage aus Dafur kennen. Daraus erwächst der Mord an Abel und die Verfluchung Kains. Erneut stellt der Herr Kain eine Frage: „Wo ist dein Bruder Abel?“, worauf dieser antwortet: „Ich weiß nicht, bin ich meines Bruders Hüter?“ Nach dem furchtbaren Bruch, den der Mord Kains verursacht hat, erhält die Frage Gottes als Antwort nur eine weitere Frage. An diesem Punkt ist der Dialog zusammengebrochen: Kain verweigert ihn. Daraufhin wird er dazu verurteilt, unruhig und flüchtig zu sein auf Erden (Gen 4,14); und doch trägt er ein Zeichen, das sein Leben rettet. Er wird als ein schuldig gewordener, heimatloser Nomade leben.

An keiner Stelle berichtet die Heilige Schrift also von einer Zeit absoluten Friedens (auf Hebräisch *shalom*⁵) auf Erden. Die Welt, von der sie erzählt ist, ist von Grund auf konfliktbeladen. Und dennoch ist sie ein Ort, an dem die Erinnerung an und die Hoffnung auf Frieden (Jes 9,6) nie erlöschen. Darum schließt der aaronitische Segen mit dem Grundton der Hoffnung auf Frieden:

„Der Herr segne dich und behüte dich: der Herr lasse sein Angesicht leuchten über dir und sei dir gnädig; der Herr hebe sein Angesicht über dich und gebe dir Frieden (*shalom*) (4Mose 6,24–26).

Wir könnten nun die grundlegenden Probleme anhand einer eingehenden Lektüre des Alten und Neuen Testaments entfalten, doch wir müssen uns hier auf eine Auswahl beschränken. Wir wollen uns daher jetzt unmittelbar mit der Identität Jesu als des einen befassen, der wahren Frieden (auf grie-

⁵ Zu dem Begriff *shalom* bemerkt Roland de Vaux: Es gibt eine Zeit für Krieg und eine Zeit für Frieden (*Qo* 3:8). Das Wort *shalom*, Frieden, bedeutet, wenn es in politischem Sinne benutzt wird, nicht einfach die Abwesenheit von Krieg in einem rein negativen Sinne, sondern umfasst den Gedanken freundlicher Beziehungen zwischen zwei Völkern, ebenso wie es in anderen Zusammenhängen freundliche Beziehungen zwischen zwei Personen bedeutet. (Ri 4,17; 1Sam 14,26; 1Kö 5,4+26). (*Ancient Israel*, London ²1965, 255).

chisch *eirene*) bringt. Ein kurzer Blick in die Konkordanz zeigt uns, in wie vielfältiger Weise fast jede Schrift des Neuen Testaments von Frieden spricht und dabei stets den Segen des Friedens mit Jesus Christus in Verbindung bringt. Vielleicht beginnen wir am besten mit jener Szene im Johannesevangelium, in der berichtet wird, wie der auferstandene Jesus seinen Jüngern hinter den verschlossenen Türen des Obergemachs erscheint:

„Am Abend aber dieses ersten Tages der Woche, als die Jünger versammelt und die Türen verschlossen waren aus Furcht vor den Juden, kam Jesus und trat mitten unter sie und spricht zu ihnen: Friede (*eirene*) sei mit euch! Und als er das gesagt hatte, zeigte er ihnen die Hände und seine Seite. Da wurden die Jünger froh, dass sie den Herrn sahen. Da sprach Jesus abermals zu ihnen: Friede sei mit euch. Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“ (Joh 20, 19–21).

Im Kontext der ersten Erscheinung Jesu vor den versammelten Jüngern nach seiner Auferstehung (und ähnlich bei seiner späteren Begegnung mit Thomas) bedeutet das Wort „Frieden“ sehr viel mehr als nur eine floskelhafte Begrüßungsformel. Zuvor im gleichen Evangelium sagt Jesus in einer der Abschiedsreden: „Den Frieden lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch. Nicht gebe ich euch, wie die Welt gibt. Euer Herz erschrecke nicht und fürchte sich nicht“ (Joh 14,27). In diesem Zusammenhang verheißt er die Gabe des Parakleten, des Heiligen Geistes (Joh 14,26). In der Erzählung der Erscheinung des Auferstandenen am ersten Tag der Woche, wird dieses Thema des Friedens als Gabe des Heiligen Geistes in unruhigen Zeiten wieder aufgenommen. Als Jesus zu seinen Jüngern sagt: „Empfangt den heiligen Geist“ (Joh 20,22), sagt er in Wirklichkeit; „Empfangt Frieden“ – eine Gabe, die hier besonders mit der Vergebung der Sünden verbunden ist und – so könnte man sagen – mit dem Beginn einer neuen oder erneuerten Schöpfung (vgl. 2Kor 5,17).

In den paulinischen und deuteropaulinischen Texten werden diese Themen weiterentwickelt, und zwar in dem Sinne, dass Jesus Frieden schafft und zugleich selbst „unser Friede“ ist. Die konzentrierteste Betrachtung über den Frieden im Neuen Testament findet sich vielleicht im zweiten Kapitel des Epheserbriefes, in dem zu Beginn die Einbeziehung der Heiden (die „zu der Zeit ausgeschlossen [waren] vom Bürgerrecht Israels und Fremde außerhalb des Bundes der Verheißung [...ohne] Hoffnung und ohne Gott in der Welt“ [Eph 2,12]) in die Heilsverheißung mit dem Opfer Tod Jesu am Kreuz in Verbindung gebracht wird: „Jetzt aber in Christus Jesus seid ihr, die ihr einst Ferne wart, Nahe geworden durch das Blut

Christi“ (Eph 2,13). In einem kühnen Sprung heißt es dann: „Denn er ist unser Friede“ (*autos gar estin he eirene hemon*). Die exegetische Frage, die sich hier stellt, ist die, ob Christus hier als so etwas wie das „Friedensopfer“⁶ des jüdischen Sühneopferkultes gesehen wird, das die zerbrochene Beziehung zwischen der sündigen Menschheit und Gott wiederherstellt, oder ob hier ein weiter, eher symbolischer Bezug auf die Frucht des Opfers, sprich den Frieden, vorliegt. So oder so, das Ergebnis ist das gleiche: Der Friede, den Jesus bringt, ist in der Person Jesu verankert. In diesem entscheidenden Absatz wird der Gedanke des Friedens von der Versöhnung her entfaltet:

„Denn er ist unser *Friede*, der aus beiden eines gemacht hat und den Zaun abgebrochen hat, der dazwischen war, nämlich die Feindschaft. Durch das Opfer seines Leibes hat er abgetan das Gesetz mit seinen Geboten und Satzungen, damit er in sich selber aus den zweien einen neuen Menschen schaffe und Frieden mache und die beiden versöhne mit Gott in einem Leib durch das Kreuz, indem er die Feindschaft tötete durch sich selbst. Und er ist gekommen und hat im Evangelium Frieden verkündigt euch, die ihr fern wart, und Frieden denen, die nahe waren. Denn durch ihn haben wir alle beide in einem Geist den Zugang zum Vater. So seid ihr nun nicht mehr Gäste und Fremdlinge, sondern Mitbürger der Heiligen und Gottes Hausgenossen“ (Eph 2,14–19).

Die „zwei Gruppen“ sind natürlich Juden und Heiden. Die Bewegung, die die Versöhnung herbeigeführt hat, wird wirksam durch das Kreuz. Das Werkzeug, durch das Juden und Christen in gleicher Weise in diesen Friedenssegnen miteinbezogen werden, ist die Predigt (Christus, der durch die Menschen spricht, die seine Botschaft verkündigen). Es ist die Gabe des Zugangs zum Vater durch den Heiligen Geist. Daraus erwächst eine Gemeinschaft gemeinsamen Bürgerrechts mit den Heiligen, eine Gemeinschaft, die man zu Recht „Haushalt Gottes“ nennen kann. Das ist eine zutiefst theologische Erzählung wie der Friede in der Welt aufgerichtet wird. Sie hängt sowohl mit der Aussage „in sich einen neuen Menschen schaffen“ (2,15) als auch mit dem Schlüsselwort „versöhnen“ (*apokatallexe*, 2,16) als auch mit 2Kor 5,17ff zusammen, wo Paulus von dem „Amt der Versöhnung“ spricht (*ten diakonian tes katallage*, was so viel wie Frieden schaffen bedeutet. Paulus nennt sich und seine Mitarbeiter „Botschafter an

⁶ Vgl. *De Vaux*, *Ancient Israel* (427) zum ‚Gemeinschaftsopfer‘: das Opfer wird von dem her bezeichnet, was es bewirkt. Zur konkreten Identifizierung Christi mit dem Opfer, vgl. 1Kor 5,7: „Auch wir haben ein Passalamm, das ist Christus, der geopfert ist.“

Christi Statt“ und schreibt: „Gott ermahnt durch uns; so bitten wir nun an Christi Statt: Lasst euch versöhnen mit Gott!“ (2Kor 5,20): Für Paulus ist Versöhnung das Wesen des Friedens. Diesen Gedanken möchte ich im Folgenden etwas vertiefen, indem ich mich eingehender mit dem Begriff der Teilhabe am Leben der Trinität befasse.

Trinität und Friede

„Teilhabe am Leben der Trinität“ – das ist gewiss keine neutestamentliche Terminologie. Die neutestamentliche Wurzel dieser Redeweise ist die Überzeugung, dass Christinnen und Christen „Teilhaber (*koinonoi*) an der göttlichen Natur“ sind (2Petr 1,4). Es gibt keinen ausdrücklichen Hinweis im zweiten Petrusbrief, dass diese Natur in irgendeinem Sinne als trinitarisch zu verstehen ist. Was ich hiermit sagen will, ist, dass der Ursprung der Trinitätslehre in der Überzeugung begründet ist, dass Gott in seiner Menschwerdung wahrhaft sich selbst⁷ mitteilt. Was in der Inkarnation mitgeteilt wird, ist nicht eine *Botschaft über Gott*, sondern *Gottes ureigenstes Bild und Ebenbild*. Der Sohn, der vom Vater „geboren“ und nicht geschaffen ist, ist das ‚Ebenbild‘ (Kol 1,15), der vollkommene Ausdruck oder das „Ebenbild“ des Vaters (vgl. Heb 1,3) Er ist Gottes Selbst-Mitteilung; und nur in diesem vollen Sinne kann man von ihm als „dem Wort“ sprechen. Wo das Wort sich Menschen mitteilt, ist das, was mitgeteilt wird, nicht *eine Botschaft über das Wort*, sondern *das, was im Wort sich mitgeteilt hat*. Der Heilige Geist teilt den Menschen wahrhaft mit, was wahrhaft vom Vater im Sohn zum Ausdruck gebracht worden ist, so dass Menschen wahrhaft in Beziehung sowohl zum Vater als auch zum Sohn gebracht werden. Karl Barth spricht von Offenbarer, Offenbarung und Offenbarsein⁸ und bezeichnet diese drei – eine Formulierung, die erhebliche Kritik hervorgerufen hat – als „Seinsweisen“ des einen Gottes.⁹ Wenn wir also den Gedanken

⁷ Der Begriff „sich selbst“ (engl. „God-self“) ist ungeschickt; doch gerade diese Ungeschicklichkeit kann uns daran erinnern, dass Gott, auch wenn er ein „personaler“ Gott ist, weder männlich noch weiblich ist. Menschen sind „männlich und weiblich“. Die Begriffe „Friede“ und „Versöhnung“ sind angemessen für immanente, selbst erzeugte menschliche Situationen, die immer ein Element der „Kluftüberbrückung“ enthalten, eignen sich aber nicht für eine Reflexion über das immanente (d. h. „innere“) Leben Gottes.

⁸ Karl Barth sagt „*der Offenbarer*“, „*die Offenbarung*“, „*das Offenbarsein*“ (Die Kirchliche Dogmatik Bd. I, 1, München 1935, 314).

⁹ Auf Deutsch „Seinsweise“. Vgl. z. B. *Karl Rahners kritische Kommentare* in: Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: *Mysterium Salutis*, Bd 2, Kap.5, 317–397, Einsiedel/Zürich/Köln 1967. In England ist Rahners Beitrag als Sonder-

von Gottes *Selbst*-Mitteilung ernst nehmen, führt uns das, wie Karl Barth andeutet, in eine trinitarische Richtung.

Karl Barths Betrachtungsweise ist frappierend, weil die Basis seines Denkens zwar stark biblisch ist, aber nahtlos in eine trinitarisch fundierte Theologie übergeht. Für Barth ist die Trinität die Grundlage des christlichen Verständnisses der Natur Gottes; und unser trinitarisches Verständnis hat seine Grundlage in der Selbst-Offenbarung Gottes. Was Gott von sich selbst offenbart hat, reicht für uns aus, um zu wissen, dass Gott ein trinitarischer Gott ist. Das ist kein heuristischer Begriff, der uns hilft, von einem ansonsten geheimnisvollen und unbekanntem Gott zu sprechen; es ist vielmehr identisch mit dem, was Gott uns von seinem eigenen Sein mitgeteilt hat. Doch wenn wir das so formulieren, muss der Nachdruck auf Gottes *Selbst*-Mitteilung liegen. Der Grund dafür, dass wir überhaupt etwas Zwingendes über Gott sagen können (Karl Barth würde in der Predigt den vorrangigen *locus* dafür sehen), liegt darin, dass er sich selbst zu erkennen gegeben hat, zuerst in Jesus Christus und dann im Wort der Heiligen Schrift, die zu uns von Jesus Christus spricht.¹⁰ Für unsere Thematik liegt die Bedeutung von Karl Barths Betrachtungsweise darin, dass er die Idee einer ‚wirksamen Mitteilung‘ in den Mittelpunkt des christlichen Glaubens stellt. Seine Theologie ist eine Theologie der Kommunikation.¹¹

Damit soll nun aber nicht Gottes Selbst-Mitteilung an Israel vor dem Kommen Jesu geleugnet werden.¹² Nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift (vgl. Heb 1,1–3) hat Gott seit dem Beginn der Zeiten zu seinem Volk gesprochen. Was jedoch nicht besagt – und im Hebräerbrief ausdrücklich verneint wird – ist, dass Gott sich *selbst* mitgeteilt hat. Erst auf das Kommen Jesu, dessen Identität mit dem Vater der Verfasser des Hebräerbriefes ebenso wie andere neutestamentliche Autoren nachdrücklich betont, trifft

druck „*The Trinity*“ (London 1970) erschienen und vom Verfasser zitiert (d.Üb.). Eine wohlwollende Auseinandersetzung mit der Thematik findet sich bei Alan Torrance: *The Trinity*, in: John Webster (ed.), *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Cambridge 2000, 80–84.

¹⁰ Barth überbetont dies ständig gegen alle Formen einer ‚natürlichen‘ Theologie.

¹¹ Eine allgemeine Einführung über *The Communicative God of Christian Revelation* findet sich bei M. Scharer und B.J. Hilberath: *The Practice of Communicative Theology. An introduction to a New Theological Culture*, New York 2008, 64–71.

¹² Karl Barth versichert, dass es eine solche Kommunikation schon vor Christus gegeben hat. Er spricht über „das Zeugnis des Alten und Neuen Testaments, das Zeugnis von der Erwartung und der Erinnerung, das Zeugnis der Vorbereitung und der Erfüllung der in Jesus Christus gewirkten Offenbarung“ (Die Kirchliche Dogmatik I, 2). Rahner spricht von einer „echten geheimen Vorgeschichte der Trinitäts-offenbarung im Alten Testament“ (a.a.O., 342).

die zentrale Aussage über die Inkarnation zu. Damit wird eine Situation geschaffen, die das Christentum von allen anderen Weltreligionen unterscheidet. In keiner anderen Religion wird meines Wissens der Anspruch erhoben, dass Gott (nicht „ein Gott“) in dieser Weise als ein Sich-Selbst-Mitteilender charakterisiert werden kann, dass Gott richtig nur als Vater und Sohn verstanden werden kann. Es gibt keinen Gott ‚jenseits‘ dieses Gottes. Es gibt nur den Gott, den wir als Vater und als Sohn kennen.

Aber gibt es da nicht noch ein ‚Darüber hinaus‘? Die Dynamik der Kommunikation Gottes erfasst diejenigen, denen sich der Sohn mitteilt, diejenigen, mit denen der Vater mittels des Sohnes spricht. Es ist diese Dynamik der Erfüllung der Kommunikation Gottes, um die es geht, wenn vom ‚Geist‘ die Rede ist. Das entscheidende Argument für die volle Gottheit des Geistes im vierten Jahrhundert war die, dass der Geist (als Heil Schaffender), weil er die Kraft ist, durch die das Wort in seiner ganzen Fülle weitergegeben wird, ein göttliches Medium oder eine göttliche Mitteilungsweise ist. Doch der Geist ist nicht einfach ein anderer Name für den Vater oder den Sohn. Der Vater teilt sich den Menschen im Wort und durch das Wort *und* den Geist mit – was Irenäus „die Hände des Vaters nannte“, durch die der erste Mensch geformt wurde.¹³

All das wirft für Christinnen und Christen eine entscheidende Frage auf: Wird Gott nur innerhalb der menschlichen Erfahrung und innerhalb der menschlichen Geschichte als Vater, Sohn und Heiliger Geist erkannt? Gibt es womöglich jenseits des Vorhangs, der den „Himmel“ von der Erde trennt, eine Identität Gottes, die die trinitarische Redeweise übersteigt und ihre Spannungen in einer letzten göttlichen Einheit versöhnt, die jenseits menschlicher Erfahrung und menschlicher Ausdrucksmöglichkeiten liegt? Ist die immanente (oder „innere“) Identität Gottes dem Gipfel eines hohen Berges vergleichbar, der ständig in Wolken gehüllt ist, so dass wir ihn nie erkennen oder etwas über ihn sagen können? In der Beantwortung dieser Frage sind die Christen bis heute uneins. Da gibt es zum einen diejenigen, die wie Tillich den Mystikern folgend und die Begrenztheit unseres Verstehens betonend, vom „Gott ‚jenseits‘ Gottes“ sprechen.¹⁴ Daneben gibt es auch diejenigen, die wie Rahner die Auffassung vertreten, dass die ökonomische

¹³ Vgl. *Irenaeus: Adversus Haereses*, IV. Vorwort; V.vi.1. In einer umfassenderen Behandlung dieses Themas wäre dies der Ort, sich mit dem Sohn und dem Heiligen Geist als „Personen“ der Trinität oder den göttlichen „Hypostasen“ auseinanderzusetzen.

¹⁴ Die bekannteste Passage findet sich am Ende von *Mut zum Sein* (Paul Tillich: Ges. Werke XI, Stuttgart 1978). Vgl. auch Tillich, *Die Geschichte des Christlichen Denkens* (Ges. Werke, Erg.Band 1, Teil 5), wo Tillich Dionysios' Worte zitiert, dass Gott *unaussprechliche Dun-*

mische Trinität und die immanente Trinität ein- und dasselbe sind,¹⁵ weil durch die Inkarnation das Wesen und nicht nur die modale Existenz Gottes mitgeteilt wird. Für beide Sichtweisen gibt es gute Argumente.

Rahners Hauptargument ist, dass wir *wirklich* etwas über Gott wissen. Um johanneische Terminologie zu gebrauchen: Wir wissen, dass Gott Liebe ist; und um mit Paulus zu sprechen: Liebe wird mitgeteilt durch „das Wort vom Kreuz“. Wir wissen, dass dort, wo Liebe und Selbstaufopferung oder Wahrheit und Versöhnung in menschlichen Situationen praktiziert werden können, die authentische Gegenwart Gottes spürbar wird. Die Sprache des Geistes, die Sprache des Friedens und der Sündenvergebung ist ein starker Antrieb für unsere ethische Betrachtung menschlicher Konfliktsituationen. Gott kann teilhaben an der Lösung menschlicher Konflikte, und er tut es auch, selbst dort, wo der göttliche Urheber der Versöhnung nicht erkannt oder beim Namen genannt wird.

Das zentrale Argument Tillichs ist, dass wir die Analogie nicht zu weit treiben dürfen. Zusammen mit der Mystik erinnert er uns an all das, was wir nicht von Gott wissen und nicht über ihn aussagen können. Es ist zum Beispiel gefährlich, sich die göttliche Initiative, die hinter der Inkarnation steht, im Sinne einer göttlichen Frage und göttlichen Antwort vorzustellen. Wie sehr z. B. gerade Milton als Dichter diese göttliche Initiative auch dramatisiert haben mag, indem er sie als einen himmlischen Dialog zwischen Vater und Sohn dargestellt hat – das ist reines, mythologisches Gedankenspiel.¹⁶ Es gibt keinen göttlichen Dialog, kein Frage- und Antwortspiel, in dem der Sohn und der Vater miteinander „diskutieren“, wie sie das Elend der Menschheit beheben wollen.

Die Inkarnation ist eine Initiative des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes; und die transzendenten Voraussetzungen dieser Initiative sind für uns in der göttlichen Natur verborgen. Was wir von der trinitarischen Natur Gottes wissen, kann nicht täuschen, ist sie uns doch in der Offenba-

kelheit sei (113), und ergänzt: Damit verneint er „die Möglichkeit, daß Gott in seinem Wesen wirklich gesehen und von ihm gesprochen werden kann“ (342).

¹⁵ Rahner kommt häufig auf dieses Thema zurück, z. B. in *Die ökonomische Trinität ist die immanente Trinität*, (a.a.O., 334).

¹⁶ Vgl. z. B. *Das Verlorene Paradies* XI.37-8, Reclam, 1968, wo der Sohn dem Vater die Gebete von Adam und Eva vorlegt: *Nimm mich aus diesen an dich und empfangе daraus in mir den lieblichen Geruch des Friedens zu dem Menschen*, worauf der Vater antwortet: *All deine Bitte für den Menschen sei, o Sohn erfüllt: Was du erbeten hast, das war ihm schon vorausbestimmt von mir*. Der Vater lässt sich von dem Gebet überzeugen, in dem erbeten wird, was schon von ihm vorausbestimmt war! Das ist Miltons Art und Weise, das Problem zu lösen, dass der Sohn den Vater „überzeugt“.

rung des Sohnes und der Gabe des Heiligen Geistes zuteil geworden; doch wir wissen nicht alles, und wir machen uns etwas vor, wenn wir alles zu wissen glauben. Dialog ist nicht der Modus göttlichen Selbstbewusstseins. Dialog ist eine Funktion der Entfremdung. Gott tritt in den Dialog mit den Menschen infolge des Bruches zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung und den Geschöpfen untereinander. Daher gibt keinen vollkommenen göttlichen Dialog, dem der unvollkommene menschliche Dialog nachgebildet wäre. Dialog ist ein Merkmal und eine Funktion einer gefallenen Menschheit und einer gefallenen Welt. Dialog ist ein Mittel, um die Kluft zwischen den Menschen zu überbrücken und vorläufige Lösungen von Konflikten zu ermöglichen, die sonst die Menschen voneinander trennen würden. Wo der Dialog das vollbringt, ist er sowohl ein Ausdruck als auch eine Verwirklichung von Liebe. Der Friede Gottes jenseits dieser Welt ist ein Friede *jenseits* von Worten; der Friede Gottes in dieser Welt ist ein Friede, der weitgehend *durch* Worte erreicht wird. Was die Menschen brauchen, sind *nicht nur* Worte; doch wir brauchen Worte. Wir brauchen Worte, um uns einander mitzuteilen, Worte, die Versöhnung und Heilung erleichtern; wir brauchen den Dialog. Im zweiten Teil meines Beitrags möchte ich nun untersuchen, wie solche Worte zu finden sind, und darüber hinaus möchte ich den Gebrauch solcher Worte in einen theologischen Zusammenhang stellen. Jesus wird das Wort genannt, nicht nur wegen der Worte, die er sagt, sondern wegen der Kommunikation, die er ermöglicht. Er *ist* unser Friede.

Kant und der Horizont des Friedens

An dieser Stelle möchte ich mit einem klassischen Text der Moderne ins Gespräch kommen, einem Text, der nicht so sehr eine philosophische Reflexion über das eigentliche Wesen des Friedens darstellt, als vielmehr einige pragmatische Grundsätze aufzeigt, aufgrund derer dauerhafter Friede erreicht werden kann. Kants richtungweisende Abhandlung *Zum ewigen Frieden*,¹⁷ der mit dem ironischen Hinweis auf ein Wirtshausschild beginnt, auf dem diese Worte zusammen mit dem Bild eines Kirchhofs zu sehen sind, entfaltet einige provozierende allgemeine politische und ethische Prinzipien, die in Kants Augen zu einem dauerhaften internationalen Frieden beitragen könnten. Der Aufsatz wurde 1795 nach dem Beginn

¹⁷ „Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf.“ *Immanuel Kant: Werke in zehn Bänden*, Band 9, 196–200, hg. v. *Wilhelm Weischedel*, Darmstadt 1968.

der Revolutionskriege veröffentlicht, die der Französischen Revolution folgten, noch vor dem Aufstieg Napoleons. Im ganzen darauf folgenden Jahrhundert standen Kants Vorschläge als die Herausforderung der Aufklärung gegen eine Weltordnung des Imperialismus. Die kurze Abhandlung wirft jene grundlegenden Fragen auf, denen wir uns stellen müssen, wenn wir über die Möglichkeiten der Vereinten Nationen oder anderer internationaler Organisationen, den Frieden heute aufrechtzuerhalten und zu fördern, nachdenken wollen.

Kant macht sich die Position von Hobbes zu Eigen, wonach „nicht der Zustand des Friedens unter Menschen, die miteinander leben, dem Naturzustand entspricht, sondern eher der Zustand des Krieges“. Das bedeutet jedoch nicht, dass wir immer in offener Feindschaft gegeneinander leben, sondern dass die Drohung des Krieges immer gegenwärtig ist. Er macht deutlich, dass „der Friedenszustand *offiziell gestiftet* werden muß, da die Unterlassung von Feindseligkeiten an sich noch keine Friedensgarantie ist“. Kant schlägt sechs „Präliminarartikel“ (Grundprinzipien) des Friedens zwischen den Nationalstaaten vor. Wenn man so will, sechs Regeln für das Wohlverhalten zwischen Nationalstaaten.¹⁸ Dieses Verhalten strafrechtlich zu überwachen, hält Kant für unmöglich. Es geht ihm auch nicht darum, einen Über-Staat (Leviathan) zu schaffen, sondern einen Bund frei zusammenarbeitender Staaten, die in Frieden miteinander leben können. Danach entfaltet er drei „definitive“ oder grundlegende Artikel, die einer Bindung der Staaten an das entstehende Völkerrecht zugrunde liegen müssen. Der erste ist, dass „die bürgerliche Verfassung in jedem Staate republikanisch sein soll“. Darum glaubt Kant, dass der Ursprung der Gesellschaft in einem Gesellschaftsvertrag liegt, der zwischen freien und gleichberechtigten Völkern geschlossen wird (damit schließt er sich den Idealen der Französischen Revolution an) und dass eine Republik eine Gesellschaft ist, in der, wenn sie als Staat handelt, die Interessen aller ihrer Glieder vertreten sind: „Wenn

¹⁸ 1. „Es soll kein Friedensschluß für einen solchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht worden. 2. Es soll kein für sich bestehender Staat (klein oder groß, das gilt hier gleichviel) von einem andern Staate durch Erbung, Tausch, Kauf oder Schenkung erworben werden können. 3. Stehende Heere (miles perpetuus) sollen mit der Zeit ganz aufhören. 4. Es sollen keine Staatsschulden in Beziehung auf äußere Staatshändel gemacht werden. Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines anderen Staates gewalttätig einmischen. 6. Es soll sich kein Staat im Kriege mit einem andern solche Feindseligkeiten erlauben, welche das wechselseitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müssen: als da sind, Anstellung der Meuchelmörder (percussores), Giftmischer (venefici), Brechung der Kapitulation, Anstiftung des Verrats (perduellio) in dem bekriegten Staat etc.“

(wie es in dieser Verfassung nicht anders sein kann) die Beistimmung der Staatsbürger dazu erfordert wird, um zu beschließen, ‚ob Krieg sein solle, oder nicht‘, so ist nichts natürlicher, als daß, da sie alle Drangsale des Krieges über sich selbst beschließen müßten (als da sind: selbst zu fechten; die Kosten des Krieges aus ihrer eigenen Habe herzugeben; die Verwüstung, die er hinter sich läßt, kümmerlich zu verbessern; zum Übermaße des Übels endlich noch eine, den Frieden selbst verbitternde, nie (wegen näher immer neuer Kriege) zu tilgende Schuldenlast selbst zu übernehmen), sie sich sehr bedenken werden, ein so schlimmes Spiel anzufangen.“¹⁹

Kant würde daher den Eintritt der Vereinigten Staaten in den Irakkrieg als eine bedrohliche Beeinträchtigung des Wohles der Amerikanischen Republik bewerten.

Kant schlägt im Weiteren vor: „Das Völkerrecht soll auf einen Föderalismus freier Staaten gegründet sein.“ Er sieht keine Möglichkeit eines übergreifenden Organs, das die Staaten dazu zwingen könnte, Frieden zu schließen. Die einzige Hoffnung ist hier, dass sie „eine dauerhafte und sich ständig erweiternde Föderation (von Staaten) bilden, die Krieg verhindern könnte“. Da dies der Vorstellung der Europäischen Union sehr nahe kommt, kann man annehmen, dass Kant heutzutage die Erweiterung der EU durch die Aufnahme weiterer Staaten aus dem ehemaligen Ostblock befürworten würde. Es bleibt jedoch das Problem, dass die Integration der Europäischen Union eine regional begrenzte Strategie bleiben wird (auch Kant sah keinerlei Aussicht auf eine *Weltrepublik*), die – obgleich sie viel dazu getan hat, Frieden in Europa herzustellen – wenig dazu beitragen kann, die Möglichkeit von Kriegen abzuwenden, die außerhalb Europas ihren Ursprung haben.

Kants drittes Prinzip lautet: „Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein“, d.h. es soll kein *Recht* geben, Krieg zu führen. Unter Hospitalität versteht Kant „das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines anderen wegen, von diesem nicht feindselig behandelt zu werden“. Seine Idee eines „Weltbürgerrechts“ war im höchsten Grade vorausschauend. Kants grundlegende Überzeugung war, dass alle Menschen „Weltbürger“ sind und als solche gleichberechtigt behandelt werden müssen. Er ist scharf in seinem Urteil über die Art und Weise, in der die Europäer die einheimischen Völker Amerikas, Afrikas („die Negerländer“), der Gewürzinseln, Südafrikas usw. behandelt haben. Zu Beginn der Kolonialzeit ist, so sagt er, „eine Verlet-

¹⁹ Ewiger Friede, 205–206.

zung des Rechts in *einem* Teil der Welt *überall*“ zu spüren; und darum ist der Gedanke eines Weltbürgerrechts keine ‚phantastische und überspannte Vorstellung‘ von Recht; es ist eine notwendige Ergänzung zum ungeschriebenen Kodex des politischen und internationalen Rechts und verwandelt es in ein universales Menschenrecht. Nur unter dieser Voraussetzung können wir uns rühmen, uns in kontinuierlicher Annäherung an einen ewigen Frieden zu befinden. An anderer Stelle äußert Kant sein großes Vertrauen in das menschliche Bestreben, Handel zu treiben, um die Feindschaft unter den Menschen zu überwinden. Kant würde wohl die Globalisierung als ein Gegenmittel gegen den Krieg durchaus begrüßt haben.

Nur in einem ganz vagen Sinne verdanken sich Kants Vorschläge dem Christentum. Seine Darstellung der Situation enthält sogar indirekt eine scharfe Kritik am Christentum wegen seiner Anbiederung an eine internationale Ordnung von Nationalstaaten, die sich mehr oder weniger in einem ewigen Krieg befinden. Kant sieht sich als Vertreter einer „Religion der Vernunft“, die ohne Rückgriff auf religiöse Mythen und Lehren einen rationalen Weg zum ewigen Frieden aufzuzeigen sucht.²⁰ Der Fehler ist nur, dass Menschen in diesem Sinne nicht einfach ‚rational‘ sind. Menschliche Vernunft arbeitet nicht auf jener transzendenten Ebene des aufgeklärten Denkers, der uns die Voraussetzungen für die Möglichkeit eines ewigen Friedens entwickelt. Sie wirkt auf der immanenten Ebene jener Gemeinschaften, denen wir angehören, verbunden mit unseren Traditionen, Symbolen, Mythen und Machtkämpfen, wie Marx und Nietzsche das nur zu deutlich gesehen haben. Beide gehören zu den Denkern, die jenen Typ der *Realpolitik* entlarven, derer sich die Nationen bedienen, wenn sie gegeneinander stehen. Wenn Kant uns daher nur ideale Lösungen für die Herausforderung des ewigen Friedens anbietet, dann müssen die Politiker und Diplomaten heutzutage realistisch sein im Blick auf die Rolle, die die Macht in den aktuellen Dialogen spielt, in jenen Dialogen, die aber immer notwendig sind, um unseren zerbrechlichen Frieden aufrechtzuerhalten.

Dennoch ist Kant hilfreich für uns, weil er im Prinzip eine Welt aufzeigt, die wir in gewissem Maße seit dem Zweiten Weltkrieg bewohnen: die Welt der Vereinten Nationen, der universalen Menschenrechte, der Entwicklung eines Völkerrechts und eines konzertierten internationalen Handelns. Doch – wie er selbst erahnt hat – sind diese Werkzeuge eines „ewigen Friedens“ relativ schwach im Vergleich zu den massiven Integration Kräften, die der *globale Markt* aufzuweisen hat. *In der Praxis* ist es die „Globalisierung“,

²⁰ Kant, a.a.O., Band 9, 51ff. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?

die eine weit überzeugendere oder vielleicht auch verlockendere Aussicht auf Frieden bietet als die Vereinten Nationen: Es ist nicht so sehr das Schmieden von Schwertern zu Pflugscharen als vielmehr der *Handel* mit allem, von Schwertern und Pflugscharen bis hin zu Computern und Splitterbomben. Diese Handelsfreiheit aber, die heutzutage vielleicht am aggressivsten von China demonstriert wird – sie war früher eher die Angelegenheit Großbritanniens und der Vereinigten Staaten –, trägt wenig oder gar nichts für die anderen Freiheiten ein, die in der ‚Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte‘ aufgelistet sind. Die Freiheit, durch Google und Facebook miteinander zu kommunizieren, hat nach meiner Vermutung für viele der jüngeren Generation in der ganzen Welt größere Bedeutung als das freie Wahlrecht.

Das ist eine Welt, an die sich die religiösen Traditionen des Westens anzupassen bemüht haben und in der diese Traditionen zunehmend den globalen Strukturen des Kapitalismus eingefügt worden sind. Es ist eine Welt, die den Dialog als Alternative zum Krieg voraussetzt und braucht, deren Strukturen für die Aufrechterhaltung des Friedens und die Förderung eines offenen Dialogs jedoch äußerst verwundbar sind. In seiner klassischen Studie *In Defence of Politics*²¹ rühmt der Politikphilosoph Bernard Crick die Politik als *die* Alternative zum Krieg: Solange wir miteinander sprechen, bekämpfen wir uns nicht; und wenn der Kampf aufhört, werden die unter uns, die übrig geblieben sind, erneut miteinander zu reden beginnen. Unter diesem Blickwinkel aber muss die Betonung der Politik als Dialog bei denjenigen Anklang finden, die ihr Vertrauen auf die Selbstoffenbarung Gottes als eines Gottes des Friedens, der Gerechtigkeit und des Dialogs setzen.

Dialog und Praxis des Friedens

Für Kant waren die Verträge, die im 18. Jh. zwischen den Staaten geschlossen wurden, nichts weiter als vorübergehende „Waffenstillstandsvereinbarungen“, die gebrochen wurden, sobald man sich davon Vorteile versprach. Kant ging es daher um die Grundregeln für etwas, was mehr sein würde als ein „Waffenstillstand“, etwas, was sich in einen Zustand verwandeln würde, den er „ewigen Frieden“ nannte. In seiner Abhandlung entfaltet er die Voraussetzungen für einen ewigen Frieden; jedoch sagt er wenig darüber, wie Staaten sich politisch diesem ersehnten Ziel nähern

²¹ B. Crick: *In Defence of Politics*, London 1993.

können – abgesehen von einer impliziten Aufforderung zur Abschaffung der Monarchien. Mit anderen Worten, er hat nicht viel zu bieten im Blick auf die *Praxis* des Dialogs, weder auf der Ebene von Staaten, noch kleinerer Gruppen oder gar von Einzelpersonen. Darauf möchte ich mich jetzt konzentrieren, wobei ich auf einige Gedanken im ersten Teil meines Beitrags zurückgreifen werde, um zu zeigen, wie ein trinitarisches und biblisches Verständnis die *Praxis* eines Dialogs befruchten kann, für die der ewige Friede zwar ein eschatologischer Horizont ist, doch die zugleich von praktischer Bedeutung ist für das alltägliche Leben in einer pluralistischen und offenen Gesellschaft.

Das Modell, das ich für den Dialog im Auge habe, ist das einer kleinen Gruppe. Prinzipien bleiben außen vor, so als ob nur zwei Personen beteiligt wären. Doch wir könnten ebenso von zwei politisch repräsentativen Gruppen sprechen oder von einer Gruppe von Menschen mit unterschiedlichen Standpunkten, die einander begegnen. Der „Andere“ kann dann ein Einzelner oder eine Gruppe von Einzelpersonen sein; und hinter dem „Anderen“, dem man von Angesicht zu Angesicht begegnet, kann auch eine kleinere oder größere gesellschaftliche Gruppe stehen, der gegenüber dieser verantwortlich ist.

(1). Ich habe versucht zu zeigen, dass der eigentliche Grund für die Notwendigkeit des Dialogs darin liegt, dass Menschen *in Konfliktsituationen leben*. Hobbes' und Kants Formel des ‚Kriegs aller gegen alle‘ ist in einer Welt von Familien, Stämmen und Völkern vielleicht eine zu scharfe Formulierung, aber gerade jene Gruppen, die den Menschen Unterstützung und ein Gefühl der Zugehörigkeit bieten, sind sehr oft dieselben Gruppen, die in Konflikte geraten oder die eine Konfliktgeschichte von einer Generation zur anderen weitergeben. Menschen brauchen Instrumente, um diese Konflikte zu diskutieren und zu lösen. In der Familie, innerhalb eines Stammes oder eines Volkes hat es immer Mechanismen für eine Konfliktlösung ohne Gewalt gegeben. Die Fähigkeit, Gewalt zu zügeln, ist eines der Merkmale einer „funktionierenden“ menschlichen Gruppe. Die Gruppe hört auf zu „funktionieren“, wenn Gewalt nicht mehr gezügelt werden kann.

(2). *Grundlegend für die menschliche Existenz ist das Empfinden für „das Anderssein“*. Das beginnt mit der Abgrenzung des ‚ichs‘ des Kindes vom ‚du‘ der Mutter. Wo menschliche Persönlichkeitsentwicklung erfolgreich verläuft, führt sie zur Erkenntnis der Einzigartigkeit des eigenen Selbst gegenüber allen anderen Menschen und umgekehrt. Wir wissen, dass verschiedene Gruppen ein unterschiedliches Empfinden für Individu-

alität und Solidarität haben. Doch grundlegend für die menschliche Existenz überhaupt ist das, was Buber, die „Ich-Du“-Beziehung nennt. „Alles wirkliche Leben ist Begegnung“, schreibt er, das heißt die Begegnung mit dem „Du“.²² Mit dem Gefühl des Andersseins geht der Wunsch einher, über den Abgrund des Andersseins hinweg in Beziehung miteinander zu treten.

(3). *Im Abgrund des Andersseins liegt der Beginn der interrogativen (fragenden) Seinsweise.* Jede Frage, die in gutem Glauben gestellt wird, ist ein Versuch, den Abgrund des Verstehens zu überwinden. Für diejenigen, die nicht über diesen Abgrund hinweg miteinander in Beziehung treten wollen, gibt es immer die Möglichkeit, sich zu weigern auf die Frage zu antworten. „Soll ich meines Bruders Hüter sein?“ ist eine solche blockierende Frage als Nicht-Antwort auf eine Frage. Kommunikation kann nicht erzwungen werden. Die Menschen haben in den meisten Situationen die Freiheit, in eine wie auch immer geartete Form der Kommunikation zu treten oder sie zu verweigern. Das Bemühen, in eine Beziehung zu treten in der Spur jener theologischen Basis, die wir kurz skizziert haben, erfordert nun das, was man „guten Glauben“ nennen könnte. Kants Problem ist es, dass er nicht gewährleisten kann, dass Staaten oder Einzelpersonen diesen „guten Glauben“ haben. Sie halten sich nicht an die Regeln, die die Vernunft als Weg zum ewigen Frieden aufzeigt. Mitunter handeln sie, wenn anders zu handeln kurzfristig besseren Erfolg verspricht, auch genau nach diesen Interessen.²³ Dagegen können wir festhalten, dass die trinitarische Basis, auf die wir hingewiesen haben, eben einen fundierten „guten Glauben“ – nicht etwa als heimliche Agenda misszuverstehen – in der Kommunikation voraussetzt. Der Dialog kann hier nicht einfach als Mittel zum Zweck benutzt werden, etwa um Zeit zu gewinnen, bevor man noch einmal versucht, die Auseinandersetzung mit gewaltsamen Mitteln zu regeln.

(4). *Im Dialog sind alle gleichberechtigte Partner.* Dort, wo Gott im Alten Testament mit Menschen in einen Dialog tritt, kann man natürlich

²² *Alles wirkliche Leben ist Begegnung.* M. Buber: Ich und Du, Stuttgart 1994, 18. Aus diesem Abschnitt wird deutlich, wie viel ich Martin Bubers Gedanken zum Wesen des Dialogs verdanke. Im Rahmen einer umfassenderen Darstellung müsste man an dieser Stelle die Beziehung des Ich-es zum Ich-du behandeln und sich der Welt des Symbols zuwenden, insbesondere der symbolischen Gabe oder des symbolischen Handelns, das Versöhnung und Frieden wirkt.

²³ Kant nähert sich dem Problem des „ewigen Friedens“ so, als ob es ein Problem der „reinen Vernunft“ wäre, während es eigentlich ein Problem der „praktischen Vernunft“ (d. h. der Politik) ist. Die „reine Vernunft“ kann uns nur die transzendenten Voraussetzungen für einen „ewigen Frieden“ liefern; die Praxis des Dialogs (Politik) ist eine Übung in „praktischer Vernunft“.

nicht sagen, dass sie „gleichberechtigte Partner“ seien (vgl. die Probleme in der Gnadenlehre und in der Frage des freien Willens); doch wo Menschen miteinander in einen Dialog treten, wird von jedem erwartet, dass er die volle Würde des anderen anerkennt, so wie diese Würde von Gott anerkannt wird. Das kann dort äußerst schwierig werden, wo es ein Machtgefälle gibt oder Bildungsunterschiede vorhanden sind (wie dies oft bei den Beziehungen zwischen den Geschlechtern der Fall ist). Wo aber die Disputationsregeln einem Schwächeren durch einen Stärkeren aufgezwungen werden, wird schon die Saat für weitere Auseinandersetzungen gesät. Wenn es keine grundlegende Gleichberechtigung im Dialog gibt, kann man zwar sagen, dass ein Partner die Darstellung des anderen „gehört“ hat, aber man kann nicht eigentlich davon sprechen, dass der Dialog zu irgendeinem Ergebnis geführt hat. Das genau war das Problem bei der „Kommission für Wahrheit und Versöhnung“ in Südafrika: Die vor das Tribunal Geladenen wurden öffentlich aufgefordert, die schmerzliche Wahrheit über das, was sie getan hatten, einzugestehen; doch über das Gesagte wurde nicht gesprochen. Das Tribunal fällte nur ein Urteil darüber, ob dem Gericht, das dann über den Schuldigen zu urteilen hatte, Straferlass zu empfehlen sei oder nicht.²⁴

(5). Wir sprechen über menschliche Konfliktsituationen. Ziel muss es darum sein *herauszufinden, wie dieser Konflikt überwunden und Versöhnung erreicht werden kann*. Dazu ist es nötig, dass jede Seite die Situation so darstellt, wie sie von ihr empfunden wird und dass dann durch den Dialog in „gutem Glauben“ ein ernsthafter Versuch unternommen wird, die Wahrheit über das aufzudecken, was geschehen ist.

Das anzuerkennen, mag schwierig sein für jemanden, der schuldig geworden ist; doch solange Schuld nicht anerkannt wird, kann es keine Basis für Versöhnung geben. Es mag sein, dass es genügt, die Wahrheit zuzugeben, um Vergebung zu fördern. Oder es könnte aber sein, dass ein Vermittler – oder auch ein Richter – nach einem Prozess der Untersuchung einen Weg nach vorne aufzeigen muss, indem er gerecht Schuld zumisst, Bestrafung und wenn möglich Wiedergutmachung anordnet. Die Bedeu-

²⁴ Die „Kommission für Wahrheit und Versöhnung“ hat sich für einen „Dialogprozess“ eingesetzt, in dem die Menschen sich sowohl ihrer Vergangenheit als auch denen stellten, denen sie Leid zugefügt hatten – mit der Möglichkeit, Vergebung zu erfahren. Es lag in der Macht der Kommission, dem Gericht, das über den Täter urteilen würde, Straferlass zu empfehlen, jedoch nicht, die Entscheidung über ihre Empfehlung den betroffenen Parteien zu überlassen, die sich nun gegenüberstanden. Siehe: *Desmond Tutu: No Future without Forgiveness*, London 1999.

tung der Rolle des Richters liegt darin, dass es in solchen Situationen keine Beendigung des Verfahrens geben kann, ohne dass beide Parteien und die Gesellschaft als Ganze darin eine gerechte Zuweisung von Schuld und eine gerechte Bestrafung des anerkannten Vergehens erwarten dürfen. Allein das Vergehen zuzugeben, wird in manchen Fällen nicht genügen, um den „Bruch“ zu heilen. Was dann nötig ist, ist eine öffentlich akzeptierte „gerechte“ Bestrafung. Aus diesem Grunde sind die Empfehlungen der Südafrikanischen „Kommission für Wahrheit und Versöhnung“ gelegentlich von den Gerichten auch abgelehnt worden.

(6). Kant hat zu Recht gesagt, dass Frieden „gestiftet“ werden muss. Der Notwendigkeit, ihn zu bewahren, schenkte er aber weniger Aufmerksamkeit. *„Ewiger Friede“ kann nur durch ein wirksames System erfolgreicher Konfliktlösung erreicht werden.* Es gibt keinen allgemeingültigen Weg, um Frieden zu erreichen, besonders da, wo Frieden von Vergebung abhängt. Nach christlichem Verständnis haben Vergebung und Frieden immer „Geschenkcharakter“. Ein Dialog, der wohlüberlegt geführt wird, kann die Voraussetzung für Frieden schaffen; doch das Zustandekommen von Vergebung und die Herstellung von Frieden haben immer eine transzendente Qualität des „Geschenktseins“, der „Gnade“. Der spezifische christliche Beitrag zur Philosophie des Dialogs könnte sehr wohl der Glaube an die dauerhafte Möglichkeit der Vergebung sein, an die dauerhafte Möglichkeit, dass man alte Verletzungen hinter sich lassen und neu beginnen kann; daran, dass es immer möglich ist, den Teufelskreis von Konflikten zu durchbrechen. Die günstigste Voraussetzung dafür ist da gegeben, wo ein Dialog in „gutem Glauben“ eröffnet worden, wo wohlüberlegt gesprochen und genau zugehört wird, und wo sich dadurch eine tiefere, gemeinsame Verstehensebene entwickelt hat²⁵ – vielleicht sogar ein Verständnis auf der einen Seite für die Verletzungen, die ein Täter seinem Opfer zugefügt hat, und auf der anderen für die Gründe, warum ein Mensch überhaupt zum Täter geworden ist.

(7). Aufgrund der ironischen Benutzung des Bildes des Kirchhofs hatte Kant vom „ewigen Frieden“ gesprochen. Wenn wir die praktischen Möglichkeiten im Auge haben, wäre es besser vom „dauerhaften Frieden“ zu sprechen. Im Großen und Ganzen hat der Frieden in Europa heute schon

²⁵ Habermas' Idee von der *universalen Kommunikationsgemeinschaft* ist hier relevant; vgl. *Habermas: Erkenntnis und Interesse*, in: *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (Suhrkamp). Ich habe dies erörtert in: *Ecumenism, Christian origins and the Practice of Communion*, Cambridge 2000, 14.

mehr als sechzig Jahre angedauert; doch wer würde es wagen, dies einen „ewigen“ Frieden zu nennen? Kant hatte den Konflikt in einem geteilten Staat im Auge; doch seine Darstellung politischer Konflikte nimmt sich heutzutage etwas harmlos aus. In Großbritannien sind wir uns zutiefst der (vielleicht etwas übertriebenen) Bedrohung durch „Terroristen“ bewusst, die nicht die gesellschaftlichen Ziele Großbritanniens als einer liberalen, pluralistischen und kapitalistischen Demokratie teilen. Sie stellen alles, was in diesem Beitrag bisher gesagt wurde, durch ihre Option für eine „Friedhofsruhe“ im engen Sinne in Frage. „Dauerhafter Friede“ muss im heutigen Großbritannien ständig neu durch soziale und politische Strategien „hergestellt“ werden, die die Ursachen des Konfliktes ausräumen. Doch wir haben gelernt, dass eine Gesellschaft, abgesehen von einigen der erkennbaren Ursachen des Konfliktes in der Vergangenheit – wie die Vorenthaltung des Wahlrechts –, immer noch neue Konfliktquellen erzeugt. Daher ist die stetige Praxis von Gerechtigkeit eine unveräußerliche Voraussetzung für die Herstellung von Frieden sowohl innerhalb einer Gesellschaft als auch im Verhältnis verschiedener Gesellschaften untereinander.²⁶

(8). *Selbst wenn „ewiger Friede“ oder „letztgültige Gerechtigkeit“ für eine menschliche Gesellschaft eigentlich nicht „machbar“ sind, so können doch Christinnen und Christen nicht aufhören, sie als Horizont der Hoffnung voranzusetzen.* Kant legt großen Nachdruck auf die Feststellung, dass die einzige Möglichkeit, „ewigen“ Frieden schon in dieser Welt, so wie wir sie kennen, vorwegzunehmen, darin besteht, ihn als „Friedhofsruhe“ zu verstehen; es sei denn wir handeln in der Radikalität, die Kant vorschlägt. „Friede“ als die Abwesenheit von Konflikten ist für die Menschen heute immer nur eine vorübergehende und zerbrechliche Wirklichkeit. Das Gleiche gilt für die Gerechtigkeit: die Versuche, endgültig eine gerechte Gesellschaft auf Erden zu schaffen, sind immer von revolutionärer Gewalt und systematischem Zwang gekennzeichnet gewesen. Was die christliche Vision bietet, ist die unauslöschliche Hoffnung, dass dem nicht

²⁶ In *Christian Tradition and the Practice of Justice* (London 2008) habe ich kurz skizziert, was ich als die vier „Leitlinien“ von Gerechtigkeit bezeichne, die meines Erachtens in jeder ernst zu nehmenden Darstellung der Praxis der Gerechtigkeit gegeben sein müssen: die Maximierung von Chancen und ein funktionierendes Rechtssystem, das Zustimmung, die Befriedigung des Bedarfs und „verantwortliches Handeln“ verlangt. Es gibt dabei keine bestimmte Ordnung, Situation oder Darstellung von Gerechtigkeit, die den anderen vorzuziehen wäre. Wo immer diesen vier „Leitlinien“ Rechnung getragen wird, haben wir eine günstige gesellschaftliche Basis für die Schaffung von „Frieden“.

so sein muss; dass Gott der Wille zu Frieden und Gerechtigkeit zueigen ist, und dass wir, wenn wir uns auch nur für bruchstückhaften Frieden und bruchstückhafte Gerechtigkeit auf Erden einsetzen, teilhaben am Frieden und an der Gerechtigkeit, die kennzeichnend sind für die Königsherrschaft Gottes.²⁷ Jede auch nur bruchstückhafte Erfahrung von Frieden und Gerechtigkeit lässt uns teilhaben an der Hoffnung, auf die wir uns berufen, wenn wir sagen: „Dein Reich komme.“

*Schlussbemerkungen: ein Gott des Dialogs, der Gerechtigkeit
und des Friedens*

Das trinitarische Verständnis Gottes ist eine Vision, die die ganze Geschichte der Welt umspannt. Es ist *eine Vision Gottes als Schöpfer, Erlöser und Heiligender, der in der ganzen menschlichen Geschichte wirkt* und die gesamte Geschichte in einer vollkommenen Erfüllung zu ihrem Ende bringt.²⁸ Das Herzstück dieser Vision ist die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus. Diejenigen, die als Glieder der Kirche ausdrücklich in diese Selbstkommunikation eintreten, haben teil am göttlichen Leben, ein Leben, das wiederhergestellte Kommunikation bedeutet.²⁹ Abschließend möchte ich in drei Kernpunkten noch einmal das zusammenfassen, was ich in diesem Beitrag herausgestellt habe.

Erstens, ich habe versucht, in Übereinstimmung mit der Hauptlinie der christlichen Tradition des Ostens und des Westens über das dreieine Leben Gottes von Gott zu sprechen, der er wirklich ist, und nicht einfach von dem, für den wir ihn halten. Ich habe jedoch nicht das hervorgehoben, was man oft die „Soziallehre der Trinität“ nennt, in der die Trinität als das Abbild einer vollkommenen Gesellschaft gesehen wird, und zwar weil ich glaube, dass es äußerst irreführend ist, im trinitarischen Leben des einen Gottes ein Bild oder Modell für die menschliche Gesellschaft zu sehen. Die menschliche Gesellschaft besteht aus menschlichen Personen, die in Wechselbeziehung zueinander stehen. Die traditionelle theologische Rede von

²⁷ In seinem Werk *Vom Gottesstaat* betont Augustinus die Bedeutung der Gerechtigkeit unter den Menschen und unter den Gesellschaften, wobei die Gerechtigkeit immer im Dienste des Friedens steht (siehe z.B. XIX, 27). Seine endgültige Vision der „himmlichen Stadt“ ist die eines „vollkommenen Friedens“. „Reiner Friede (wird sein), wo keiner, nicht von sich und nicht von andern, Feindliches erfährt“ (XXII, 30).

²⁸ Das ist die Vision, die Augustinus in seinem Werk *Vom Gottesstaat* entfaltet.

²⁹ Das wird ganz deutlich als ein Merkmal der Identität der Kirche, herausgestellt in: *Fernando Enns: The Peace Church and the Ecumenical Community*, Pandora und Genf 2007.

den „Personen“ der Trinität soll auf einen Modus oder einen Typ von Individualität hinweisen, der sich zutiefst von dem der Menschen unterscheidet. Das Reden von einer „vollkommenen Gesellschaft“ auf Erden weckt unrealistische Erwartungen im Blick auf das, was menschliche Gesellschaft je sein könnte; und die Rede von einer „vollkommenen Gesellschaft“ im Himmel suggeriert eine Vision Gottes, in der die Dynamik der Zuwendung zum menschlich „Anderen“ nicht zum eigentlichen, innersten Sein Gottes gehören würde.³⁰

Zweitens, die Verpflichtung, in „gutem Glauben“ in einen versöhnenden Dialog zu treten, kann als eine Antwort auf das Wirken des Heiligen Geistes verstanden werden. Das Wirken des Heiligen Geistes ist nicht auf die Situationen beschränkt, in denen er explizit erkannt und als solcher benannt wird. Gott will, dass die Menschen in Frieden miteinander leben; und er hat im Wort und im Geist aus den Tiefen des göttlichen Seins die Versöhnungsdynamik bereitgestellt, die alle Menschen brauchen. Diejenigen, die die Gabe des Wortes und des Geistes annehmen und an ihr teilhaben, haben damit Anteil an diesem Dienst der Versöhnung. Indes ist jede Erfahrung von Versöhnung in sich selbst eine Antwort auf das Gebet: „Dein Reich komme.“

Drittens, es bleibt da etwas Unaussprechliches im Blick auf den Frieden. Der politische Friede, den wir in dieser Welt kennen, wird von Kant zutreffenderweise als ein „Waffenstillstand“ verstanden.; und Kant hat ebenso Recht, wenn er uns in unseren besseren Augenblicken als Menschen sieht, die sich nach einem Zustand „ewigen Friedens“ sehnen. Die Heilige Schrift sagt verständlicherweise wenig über Gottes Herrschaft als *Erfüllung* der Geschichte. Sie spricht von einem Gericht am Ende der Zeiten, durch das die Gerechtigkeit Gottes im Angesicht menschlicher Ungerechtigkeit vollkommen wiederhergestellt wird, und von den Hinweisen, durch die angefochtene Menschen dem Tag des Gerichts im Vertrauen auf die ihnen von Christus geschenkte Hoffnung entgegensehen können. Gottes Gerechtigkeit bereitet den Frieden Gottes vor. Was dieser Friede aber *in dieser Welt* bedeutet, können wir nur errahnen durch unsere persönliche und kirchliche Teilhabe am Frieden, den der dreieine Gott durch den Heiligen Geist schenkt; doch wie dieser Friede *sein wird*, wenn alle Dinge in Christus versöhnt sind (vgl. Kol 1, 20), können wir in Worten nicht ausdrücken.

Übersetzung aus dem Englischen: Helga Voigt

³⁰ Das mag die Art von „Kluft“ zwischen der immanenten Trinität und der ökonomischen Trinität nahelegen, gegen die Rahner sich zu Recht wendet.